

## تأثیر اعتقاد به سیلان وجودی بر حدود منطقی در حکمت متعالیه

دکتر مریم خوشدل روحانی\*

### چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث حکمت متعالیه صدرایی بحث تقسیم وجود به ثابت و سیال است. اعتقاد به وجود سیال از ثمرات اصل حرکت جوهری است که بعد از مبحث اصالت وجود و تشکیک وجود و امکان فقری چهره بسیاری از مسائل فلسفی حکمت متعالیه را تغییر داده است. حکمت متعالیه با ارائه «نظریه حرکت جوهری» تصویر جدیدی از جسم و ماده ارائه می‌دهد. از دیدگاه صدرای، سیلان، تغییر و حرکت نحوه وجود موجودات غیرثابت است. در این گونه موجودات حرکت امر عارضی نیست بلکه ذات و جوهر آن‌ها در حرکت است. با حرکت جوهری و به تبع آن وجود سیال سیمای ثابت جهان دگرگون می‌شود. برخلاف نظریات پیش صدرایی که جواهر صورت و فصل ثابت دارند و حد منطقی با این مفاهیم ثابت تعریف می‌شود، در حکمت متعالیه هر موجود سیال، هویتی سیال دارد که طیفی از ماهیات صور و فصول را دارا می‌شود و در نتیجه حدود منطقی نیز بر این اساس دچار تحول می‌شوند. این مقاله ابتدا بر آن است که صورت، فصل و ماهیت موجود مادی را در حکمت مشرّاء بررسی کند و سپس، به تحولات مباحث فلسفی صورت، فصل و ماهیت در حکمت متعالیه بپردازد.

### واژگان کلیدی

صورت؛ فصل؛ ماهیت؛ ماده؛ وجود سیال؛ حرکت جوهری.

---

\* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه زنجان

### ۱. چگونگی اخذ حدود منطقی موجود مادی در حال حرکت از نظر فلسفۀ مشاء

از آنجایی که فهم نظریۀ صدرا در گرو یافتن نقاط اشتراک و افتراق آن با گذشتگان است، لذا در این بخش ابتدا آرای ابن سینا و سپس نظریۀ ملا صدرا را بررسی می‌کنیم. یکی از مسائل مهم در فلسفۀ ابن سینا، بحث حرکت است. توجه ما به بحث حرکت در فلسفۀ مشاء از این جهت است که در صددم تا بدانیم با انکار حرکت جوهری و اعتقاد به وقوع تغییرات دفعی، حدود منطقی چگونه قابل اخذند. ذکر این نکته نیز ضروری است که ساحت بحث از حرکت، ماهوی و محل بحث از آن نیز در بحث طبیعیات است. با توجه به این نکات باید گفت در تلقی ابن سینا نسبت به مسئله ماهیت، صورت و فصل در خواهیم یافت که وی ماده و صورت را دو جزء حقیقی موجود جسمانی قلمداد می‌کند که منشاء انتزاع مفاهیم جنس و فصل هستند و در نتیجه، بحث کلیات در فلسفۀ وی دارای جایگاه ویژه‌ای خواهد شد. پیش فرض ما در اینجا این است که فلسفۀ ابن سینا برای ماهیت و صورت و فصل، هویت ثابتی در نظر گرفته است و هر تغییری در آن را به نحو کون و فساد (تغییرات دفعی) و یا به نحو تغییر تدریجی در اعراض می‌بیند. لذا برای اثبات یا نفی این فرضیه، سؤالاتی را مطرح و به آزمون آنها می‌پردازیم.

۱. ماهیت و صورت و فصل موجود مادی در فلسفۀ ابن سینا چگونه تبیین می‌شود؟

۲. تغییر یا ثبات در این امور در حین حرکت به چه نحو است؟

#### ۱-۱. ماهیت از نظر ابن سینا

ماهیت از نظر بوعلی، آن چیزی است که یک شیء به سبب آن چیز شیءیت خاص خود را دارد. به عقیده وی، هر چیز دارای ماهیتی است که آن چیز به سبب آن ماهیت، آن چیز است. ماهیت هر شیء عبارت از «حقیقت» آن و بلکه «ذات» آن است. در شناسایی اجزاء و مقومات ماهیت نیز، که نقشی اساسی در تصور ماهیت دارند، دو مفهوم اصلی خواهیم داشت که بوعلی جزء مشترک آن را «جنس» و جزء مختص را «فصل» معرفی می‌کند و آن‌ها را مفاهیم ذاتی می‌خواند (ابن سینا، ۱۴۰۵-ب، صص ۲۸، ۳۰-۳۷). بر اساس تعریف ابن سینا ماهیت در باره مفهومی اطلاق‌پذیر است که بیانگر کمال حقیقت

یک شیء است و مسلماً در حوزه ماهیات مرکب، که در حوزه عالم مادی است، فقط ماهیتی که حاوی همه مقومات معنایی شیء هستند، به عنوان مفاهیم ماهوی لحاظ می‌گردند و اگر کسی با «ما هو» از چیزی سؤال کند، خواهان این مطلب است که صورتی کامل از حقیقت آن چیز در ذهن او حاصل می‌شود و پدید آمدن این صورت کامل هنگامی محقق می‌شود که همه مفاهیم حاکی از اجزای مقوم در ذهن حاضر شده باشد (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، صص ۴۴، ۶۷).<sup>۱</sup>

بوعلی ماهیت را حکایت از مجموعه اوصاف ذاتی شیء می‌داند؛ مانند انسان که مساوی با حیوان ناطق است و بر کمال حقیقت مصداقش دلالت دارد (ابن سینا، ۱۴۰۵، صص ۳۷-۳۸)، ولی مفاهیمی مثل «حیوان» یا «ناطق» که هر یک به تنهایی حاکی از ماهیت «انسان» نیست و در عین حال بر جزئی از آن ماهیت دلالت دارند، به نام مفاهیم ذاتی خوانده می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۵-ب، صص ۳۰-۳۱).

## ۲-۱. ماهیت و صورت موجود مادی در حین حرکت

ابن سینا منکر حرکت جوهری است و قائل به وقوع حرکت در چهار مقول<sup>۲</sup> عرضی است. اکنون باید دریافت که آیا صورت، که جزء خارجی موجود مادی است؛ و فصل، که جزء ذهنی آن است، جوهر است یا عرض؟ با مختصری تحقیق در خواهیم یافت که ابن سینا، در تقسیم‌بندی که برای جواهر قائل است، صورت را جوهری می‌داند که جزء جسم است و فعلیت شیء را به آن می‌داند و هیولی (ماده اولی) را نیز جوهری می‌داند که جزء جسم و قوه محض است که استعداد پذیرش صور را داراست و در نهایت، جسم را جوهری می‌داند که از ماده و صورت تشکیل می‌شود و در سه بعد امتداد و کشش دارد. وی سپس عقل و نفس را جواهری می‌داند که اولی از ماده منزّه، و دومی به لحاظ ذات مجرد از ماده و به لحاظ فعلی رابط<sup>۳</sup><sup>۴</sup><sup>۵</sup><sup>۶</sup><sup>۷</sup><sup>۸</sup><sup>۹</sup><sup>۱۰</sup><sup>۱۱</sup><sup>۱۲</sup><sup>۱۳</sup><sup>۱۴</sup><sup>۱۵</sup><sup>۱۶</sup><sup>۱۷</sup><sup>۱۸</sup><sup>۱۹</sup><sup>۲۰</sup><sup>۲۱</sup><sup>۲۲</sup><sup>۲۳</sup><sup>۲۴</sup><sup>۲۵</sup><sup>۲۶</sup><sup>۲۷</sup><sup>۲۸</sup><sup>۲۹</sup><sup>۳۰</sup><sup>۳۱</sup><sup>۳۲</sup><sup>۳۳</sup><sup>۳۴</sup><sup>۳۵</sup><sup>۳۶</sup><sup>۳۷</sup><sup>۳۸</sup><sup>۳۹</sup><sup>۴۰</sup><sup>۴۱</sup><sup>۴۲</sup><sup>۴۳</sup><sup>۴۴</sup><sup>۴۵</sup><sup>۴۶</sup><sup>۴۷</sup><sup>۴۸</sup><sup>۴۹</sup><sup>۵۰</sup><sup>۵۱</sup><sup>۵۲</sup><sup>۵۳</sup><sup>۵۴</sup><sup>۵۵</sup><sup>۵۶</sup><sup>۵۷</sup><sup>۵۸</sup><sup>۵۹</sup><sup>۶۰</sup><sup>۶۱</sup><sup>۶۲</sup><sup>۶۳</sup><sup>۶۴</sup><sup>۶۵</sup><sup>۶۶</sup><sup>۶۷</sup><sup>۶۸</sup><sup>۶۹</sup><sup>۷۰</sup><sup>۷۱</sup><sup>۷۲</sup><sup>۷۳</sup><sup>۷۴</sup><sup>۷۵</sup><sup>۷۶</sup><sup>۷۷</sup><sup>۷۸</sup><sup>۷۹</sup><sup>۸۰</sup><sup>۸۱</sup><sup>۸۲</sup><sup>۸۳</sup><sup>۸۴</sup><sup>۸۵</sup><sup>۸۶</sup><sup>۸۷</sup><sup>۸۸</sup><sup>۸۹</sup><sup>۹۰</sup><sup>۹۱</sup><sup>۹۲</sup><sup>۹۳</sup><sup>۹۴</sup><sup>۹۵</sup><sup>۹۶</sup><sup>۹۷</sup><sup>۹۸</sup><sup>۹۹</sup><sup>۱۰۰</sup> و تدبیری و تصرفی با ماده دارد (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۹۴).

اعتقاد وی بر این است که صورت جسمیه، که مشترک در همه اشیاء جوهری است، ثابت و جزء دیگری که در اجسام وجود دارد، ماده است که قوه و استعداد محض است و تنها فعلیت آن پذیرش صور مختلف است. این ماده اولیه که در همه

اجسام مشترک است و به هیچ وجه قابل اشاره حسی نیست و با ترکیبی که با صورت جسمیه دارد، خودش مادهٔ ثانیه‌ای می‌شود، برای صورت نوعیه ای که به آن ملحق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۶۸).

آنچه که در بحث حرکت از نظر ابن‌سینا مهم است، اینکه وی کون و فساد و استحاله را از مقولهٔ حرکت نمی‌شمرد و از نظر وی منظور از حرکت جنبهٔ تدریجی بودن آن است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۰۳). وی با اضافه کردن قید تدریج معتقد است که حرکت فقط در چهار مقولهٔ عرضی، کم و کیف و این و وضع، واقع می‌شود و وقوع هر گونه تغییر و تحولی در جواهر ناشی از کون و فساد است. وی در کتاب «طبیعیات شفا» با دو دلیل به انکار حرکت در جوهر می‌پردازد: بدین صورت که «اگر در جوهر حرکت واقع شود، بر سبیل مجاز است و در جوهر حرکت واقع نمی‌شود، به دلیل اینکه طبیعت جوهر اگر فاسد شود، دفعی است و اگر حادث هم بشود، دفعی است و میان قوهٔ صرف او و فعل صرف کمال متوسطی نیست؛ زیرا که صورت جوهری کمی و بیشی و شدت و ضعف نمی‌پذیرد؛ چه اگر بپذیرد، ناچار در میانهٔ کمی و بیشی، یا نوع او باقی می‌ماند و یا نمی‌ماند. اگر به نوع خود باقی بماند، پس صورت جوهری تغییر نکرده بلکه تغییر در عارض صورت واقع شده است؛ زیرا آنچه که ضعیف بوده و شدید شده، معدوم گردیده است و حال آنکه جوهر معدوم نشده است و این کون نیست بلکه تغییر حالت است، یا چیز دیگری از این قبیل. و اگر جوهر چون اشتداد یافت باقی نمی‌ماند، پس اشتداد جوهر دیگری حادث کرده است و همچنین، در هر آنی که حال اشتداد باقی است، جوهر دیگری حادث و جوهر اولی معدوم می‌شود و در این صورت، میان یک جوهر و جوهر دیگر، جوهرهایی بی‌شمار بالقوه ممکن خواهد بود؛ چنانچه در کیفیات چنین است.... وی در دلیل دیگر همهٔ اتکانش بر آن است که اثبات کند حرکت در جوهر نمی‌تواند صورت گیرد؛ به دلیل اینکه هر گونه تغییر در جوهر به نحو دفعی صورت می‌گیرد و چون در حرکت نیاز به موضوع ثابت است، لذا به دلیل توالی فساد که پیش می‌آید، وقوع حرکت در جوهر محال است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، صص ۱۲۳-۱۲۴). این بیان نشان‌دهندهٔ آن است که آنچه موهم حرکت جوهری است، امری منقطع است که پر از حرکات و سکونات متعدد می‌باشد. حرکات نیز حرکات کمی و کیفی

خاصی است که ماده را برای قبول صورت مستعد می‌کند. سکونات فواصلی هستند که واهب‌الصور، صور جوهری را در آن‌ها اضافه می‌کند.<sup>۲</sup> وی اشتباه گروهی را، که قائل به حرکت در جوهر هستند، این می‌داند که مثلاً دیده‌اند تخم گیاه تدریجاً گیاه می‌شود و فکر کرده‌اند که حرکتی در این جا رخ داده است. اعتقاد ابن‌سینا بر آن است مثلاً منی، قبل از آنکه حیوان شود و تکونات دیگری که از جمله آن‌ها استحاله‌های کیفی و کمی است، بر آن عارض گشته و در حالی که هنوز منی است، همواره به تدریج استحاله می‌یابد تا موقعی که صورت منی از او خلع گردد و علقه شود و همین حال در وی ادامه می‌یابد و از علقه، مضغه و سپس بف صورت استخوان و... در می‌آید، ولی ما درک نمی‌کنیم و همچنین تغییر کرده و استحاله شود، تا در انسانیت قوت بگیرد و سرانجام، موقعی می‌رسد که صورت انسانیت از او جدا می‌گردد و می‌میرد و ظاهر این احوال طوری است که به نظر می‌رسد که این جمله یک حرکت از صورت جوهری به صورت جوهری دیگر است و گمان می‌رود که در جوهر حرکت هست و حال آنکه چنین نیست بلکه حرکت‌ها و سکون‌های متعدد در آن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵- الف، ص ۱۰۱). این مطلب به خوبی نمایان است که وی تحولاتی را که در منی رخ می‌دهد تا انسان شود، بعضی را به کون و فساد می‌داند (مانند تبدیل منی به علقه و علقه به مضغه...) و بعض دیگر را به استحاله می‌داند، و بقیه تغییرات کمی و کیفی است که در احوال نطفه و انسان صورت می‌گیرد. از نظر وی، تمام این تغییرات را به صورت یک حرکت واحد می‌بینیم، ولی حرکات مختلف کمی و کیفی باعث می‌شود که صورت جوهر جدیدی جای خود را به صورت قبلی به نحو فساد صورت اول و تکون صورت دوم دهد. در نتیجه می‌توان گفت با اعتقاد به کون و فساد که عقیده ابن‌سیناست، صورت، حقیقت ثابتی است که از آن می‌توان ماهیات محدودی را انتزاع کرد و در مورد توجیه حرکات در مقولات عرضی نیز می‌توان گفت: حرکت عوارض مفارق به عوامل بیرونی و عوارض لازم به عوامل درونی منتهی می‌شود و چون برای این عوامل نیز محدودیت و توقف وجود دارد و حرکت عرضی نیز توقف پذیر است و از موجود متوقف می‌توان ماهیت محدود را انتزاع کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ب، ۱، ج ۵، ص ۱۵۲).

## ۲. رأی ابتکاری صدرا در باره ماهیت و صورت (فصل) موجود سیال آن

این بخش آرای ملاصدرا، پیرامون ماهیت و صورت و فصل را بررسی می کند، این مباحث مقدمه‌ای است برای ورود به آرای ابتکاری وی، غرض این بخش بررسی راه حل ابتکاری صدرا در باب هر گونه تحولی است که ماهیت و صورت و به دنبال آن فصل موجود سیال در هنگام سیلان به خود می‌گیرد. آنچه که نقطه جدایی فلسفه متعالیه از فلسفه‌های پیش صدراپی است، طرح اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است. در این صورت، گرچه ماهیت در خارج واقعاً متحقق است، به بیانی دقیق تر تحقق آن در ظل وجود و به نحو مجازی است. با طرح نظریه وجود سیال و ارجاع حرکت به نحوه هستی، بحث از ماهیت موجود سیال دارای جایگاه ویژه‌ای خواهد شد. صدرا تحلیل جدیدی، در باره اجزای ماهیت ارائه می‌دهد و برای صورت اخیر و فصل اخیر شیء، شأنی قائل می‌شود که با توجه به نظریات ابتدایی وی، ارائه طرح نوینی در حکمت متعالیه است.

سؤال اصلی ما این است که با پذیرش حرکت جوهری، آیا ماهیت و صورت و فصل دارای هویتی ثابت است و یا اینکه شریء دارای هویتی سیال است و به جای صورت و فصول ثابت با طیفی از ماهیات صور و فصول برخورد خواهیم کرد؟

### ۲-۱. رأی ابتدایی و ابتکاری ملاصدرا در باره ماهیت

در این مختصر، ابتدا آرای ابتدایی و سپس آرای ابتکاری ملاصدرا در باب ماهیت و صورت (فصل) موجود سیال بررسی خواهد شد. مسلم است که ملاصدرا بنا به اعتراف صریح خویش قبل از ورود به ساحت اعتقاد به اصالت وجود، قائل به اصالت ماهیت پیروی بوده است. وی در کتاب «شرح الهدایة الاثیریة»<sup>۳</sup> به انکار حرکت جوهری می‌پردازد. لذا در این بخش به مطالعه آرای وی پیرامون ماهیت و صورت و فصل می‌پردازیم. اگر بحث‌های ملاصدرا را که فی‌الجمله موافق نظر حکمای قوم است، آرای ابتدایی وی بدانیم، در خواهیم یافت وی قبل از ورود به مواضع اختصاصی خویش نظریاتی را که مخالفت صریحی را در باب احکام مربوط به ماهیت و یا اجزای تشکیل دهنده آن و نیز مباحث مربوط به جسم و صورت نشان دهد، ابراز نکرده است.

وی نیز می‌پذیرد که اشیای عالم خارج از ذهن را می‌توان به دو امر منحل کرد: یکی وجود شریء و دیگری ماهیت آن. وی در تعریف ماهیت شیء، آن را چپستی شیء می‌داند و معتقد است که گاهی از ماهیت به «ما به الشیء هو هو» نیز می‌توان تعبیر کرد. از نظر او ماهیت به اعتبار ذاتش، گرچه موصوف به صفات متقابلی مثل واحد و کثیر و کلی و جزیی می‌شود، هیچ کدام از این صفات در حوزه ذاتیات ماهیت قرار ندارند؛ مثلاً اگر در مورد انسان، پرسیده شود که انسان موجود است یا معدوم، از نظر صدرا جواب خواهیم شنید که انسان از حیث انسانیت، انسان است و نه موجود و نه معدوم، و این که با این نگرش در مورد ماهیت آیا ارتفاع نقیضین لازم خواهد آمد، ارتفاع نقیضین را از یک مرتبه از مراتب واقع، که در اینجا مرتبه ذات است، محال نمی‌داند بلکه ارتفاع نقیضین را در جایی محال می‌داند که از جمیع مراتب واقع صورت گیرد. این مطلب صدرا در باره حکمی که در مورد ماهیت جاری است نیز مورد توجه ابن‌سینا بوده است.<sup>۴</sup> وقتی به نظریات ملاصدرا در بلب ماهیت و اعتبارات آن که کلی طبیعی است، مراجعه شود، این نکته کاملاً مشخص است که وی به واقعیت موجودی به نام انسان و یا... قائل بوده، این انسان، انسانی است که صرفاً به نفس ذات و ماهیت او نظر شده است و هیچ قید و شرطی اعم از قید وحدت و یا کثرت و یا قیود دیگر را نمی‌پذیرد. وی این واقعیت را که از نظر حکما، کلی طبیعی است،<sup>۵</sup> پذیرفته و آن را موجودی بالعرض و نه بالذات می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ج ۱، صص ۱۶۱-۱۶۲).

از طرفی در رابطه با طرح اختصاصی وی پیرامون ماهیت می‌توان گفت هرچند برای وجودات ممکن این خصوصیت را قائل است که این وجودات ذاتاً به خداوند مرتبط‌اند و هرگز بدون علت موجد خود یافت نمی‌شوند، در مورد ماهیات معتقد است که ماهیات به ذات حق مرتبط نیست و فقط هنگامی که در عقل موجودند، می‌توان بدون لحاظ وجود آنها را شناخت و از آنجا که ماهیت را امری اعتباری می‌داند، وجود را به عنوان تنها ظرف و شرط ادراک ماهیت می‌شمرد و علت این مسئله را که ماهیت بدون ربط قابل ادراک است، اعتباری دانستن آن می‌داند و بر این اعتقاد است که ماهیت فقط در پرتو وجود موجود می‌شود و مادامی که از وجود بهره‌ای و نصیبی نبرده است، حتی در فضای عقل نیز قرار نمی‌گیرد و حتی از حکم خود که عدم

اقتضاست نیز بی نصیب می ماند و زمانی که در ظرف عقلی ادراک می شود، متّصف به هیچ حکمی نظیر موجود بودن، معدوم بودن، تقدم و تأخر، جاعل و مجعول بودن، واقع نمی شود و تنها حکمی که می پذیرد، همان عدم اقتضا بودن است که بر ماهیت مترتب می شود. از این رو، تمام احکامی که به آن نسبت داده می شود، حتی حکم وجود را در هنگامی که در پرتو آن ظاهر می شود، به نحو مجاز می پذیرد. همان طور که گفته شد ، ماهیت دون ربط واجب قابل شناخت نیست، هم چنان که هیچ ماهیت مرکبی را نمی توان بدون درک مقومات جنسی و فصلی آن شناخت. با این تفاوت که تقوم اجزای ماهیت، تقومی ذهنی است و معرفت آن نیز از نوع معرفت حصولی است، در حالی که تقوم وجودات امکانی به واجب تعالی تقومی خارجی و معرفت به آن نیز حضوری است و این مسئله دقیقاً همان مطلب است که در باب مشارکت حد و برهان در منطق نیز مورد نظر است. چگونگی مشارکت حد، که ناظر به ماهیت؛ و برهان ، که ناظر به وجود است، بدین صورت است که چون ماهیت به برکت وجود تحقق می یابد و فصل نیز جزء اخیر حد است، مفهوم وجود را از وجود اخذ می کند و هر آنچه که به عنوان فصل در حد اشیاء به کار می رود، در برهان نیز حد وسط قرار می گیرد و دقیقاً این همان نقطه اشتراک برهان و حد است به این معنا که «ما هو» که پاسخ پرسش نخستین و سؤال از ماهیت است، «با لم هو» که سؤال از علت وجود است ، به یک امر بازمی گردد.<sup>۶</sup>

## ۲-۲. رأی ابتدایی و ابتکاری ملاصدرا در باره صورت (فصل) موجود سیال

### ۲-۲-۱. رأی ابتدایی ملاصدرا

وی قدر مشترکی، برای تمامی معانی صورت در نظر می گیرد که همان تعریف مشهور از صورت است که (ما یكون الشيء هو هو بالفعل) است و منظور خود، از صورت را بدین گونه مطرح می سازد یک. صورت، ماهیت نوعیه است؛ مثل صورت انسان ؛ دو. صورت هر ماهیتی اعم از جنسی، نوعی و فصلی است؛ سه. صورت حقیقتی است که ماده به وسیله آن تقوم می یابد؛ مثل صورت جسمیه؛ چهار، صورت حقیقتی است که محل آن نوع طبیعی است مثل (صورت نوعی انسان، اسب)؛ پنج. صورت کمالی مفارق



و مجرد است؛ مانند نفس. وی گفتار حکماء را مبنی بر اینکه صورت هر چیزی همان ماهیتی است که آن چیز بدان ماهیت آن چیز است، گفتاری صحیح می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۲، صص ۳۳-۳۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۳). وی در براهین اثبات هیولی، ضمن همراهی با ابن‌سینا در مسلک قوه و فعل معتقد است که هیولی نمی‌تواند از مطلق صورت مجرد باشد و صورت شریک‌العله برای هیولا است. در ورای صورت نیز چیزی وجود دارد که هیولی به آن تعلق دارد و از آن فائض می‌گردد. جوهر مفارقی که علت هیولی است، جوهری از نور الهی است که باعث بر پایی هیولی به واسطه صورت می‌گردد. هیولی دارای هیچ ذاتی نیست، مگر به صورت و اگر صورت معینه ای از هیولی منقطع شود، جوهر مفارق قدسی با تعقیب صورت دیگری، باعث بر پایی هیولی می‌گردد (صدرا، ۱۴۲۲، صص ۲۱-۳۳). آنچه از بیانات ابتدایی ملاصدرا در باب صورت نوعیه مشخص می‌شود، این است که وی صورت نوعی را مبدء نوعیت نوع و آثار مخصوص به آن دانسته آن را امر و جوهری می‌داند که در انواع و اجسام مختلف موجود است و شاید به همین دلیل است که در هنگام شرح کتاب «هدایة اثیریة»، به دلیل اینکه در ساحت بحث‌های ماهوی از صورت نوعیه بوده است، به انکار حرکت جوهری می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۱۱۷) و خلاصه دلیل شیخ را در امتناع حرکت جوهریه بیان می‌کند و به نظر می‌رسد که لازم به انکار حرکت جوهری از نظر وی، نگرشی کاملاً مشابه با مشائیین در باب موجود مادی است و وجود سیلان و حرکت نیز در صورت نوعیه، که جواهری ثابت تلقی می‌باشند، کاملاً بی‌وجه می‌داند.

در اینجا سؤال اصلی ما این است که با پذیرش حرکت جوهری وضعیت صورت و فصل موجود مادی چگونه خواهد شد، آیا ماهیت و صورت و فصل دارای هویتی ثابت است و یا اینکه شیء دارای هویتی سیال بوده به جای صورت و فصول ثابت با طیفی از ماهیات- و صور و فصول برخوردار خواهیم کرد؟

## ۲-۲-۲. رأی ابتکاری ملاصدرا

قبل از پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها باید دید رابطه ماده و صورت از نظر حکمت متعالیه چگونه است. صدرا قائل به اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت است و شواهدی را از

قول حکما نقل کرده معتقد است که قول وی هیچ تعارضی با آرای ایشان ندارد و در دلایل چهارگانه به بیان اثبات این ترکیب می‌پردازد. البته خود نیز اعتراف می‌کند که پذیرش ترکیب اتحاد ماده و صورت به دلیل پیچیدگی، مورد قبول حکمای مشهور قرار نگرفته است؛ زیرا که خود این قاعده مبتنی بر پذیرش اصولی است که مخالف نظر مشهور است که عبارت‌اند از: یک. در هر چیزی وجود، موجود است؛ دو. وجود واحد، قابل شدت و ضعف است؛ سه. جوهر فی ذاته قابل حرکت است؛ چهار. جهت ضعف وجودی در ماده شیء، و جهت شدت وجودی در صورت آن است (صدر، ۱۴۲۰، ج ۵، صص ۲۸۳، ۳۰۰-۳۰۱).

حال باید دید این اعتقاد چه تأثیری بر نگرش وی بر بحث ماده و صورت و فصل موجود سیال گذاشته است.

از نظر وی ترکیب اتحادی ماده و صورت است و این اتحاد از قبیل اتحاد امر متحصّل با لامتحصل است. نحوه وجود ماده و صورت نظیر وجود جنس در فصل است. عقل وجودی را که در خارج واحد است، تحلیل می‌کند و دو اعتبار برایش قائل است: به یک اعتبار که جنبه مشترک آن است، آن را جنس نامیده و به اعتبار دیگر آن را فصل نامیده است. از طرفی ماده وجودی جدای از وجود صورت ندا رد و حکم ماده همان حکم صورت است.

آنچه در بیان رابطه صورت و ماده بنا بر طریقه ملاصدرا مهم است، این است که وی ورود صور و تبدل و تحولات آنها را بر هیولی به نحو تجدّدات ذاتی و تحولات ذاتی می‌داند. همان گونه که پیشتر بیان شد، هیولی مانند جنس، امری مبهم است و اصل ماده بدون صورت دارای وجودی نیست و تحصل ماده از ناحیه صورت است و در حقیقت، خود ماده نیز دارای تحول است.<sup>۷</sup> فهم این نکته دقیقاً ما را در این جهت هدایت می‌کند که به چگونگی سیلان در صورت نائل شویم. صدر با تصریح به این که مسئله کون و فساد در صور پذیرفتنی نیست و تبدل هر صورت به صورت دیگر باید از جهت اشتداد در جوهر بوده، به اینکه فعلیتی دیگر وارد شود که نسبت به صورت سابق فعلیت و نسبت به صورت لاحق قوه و زمینه باشد و برای ماده نیز وجودی جدای از صورت قابل پذیرش نیست. بنا به حرکت جوهری، شیء متحرک و امر

تدریجی الوجود، صور نوعیه و طبایع جوهریه می‌باشند و مصحح این حرکت و منشأ سیلان نیز خود صورت است. از نظر او محال است که جهت قوه منشأ تحول در امری باشد و در این میان، ماده به تبع صورت متحرک و متجدد لحاظ می‌گردد.

از نظر او، مسئلۀ هیولی و صورت اموری رازگونه‌اند. ام‌وری الهی، که خداوند فهم آن‌ها را به انسان‌ها عطا کرده است. حقیقت هیولی عبارت از استعداد و حدوث است که همان استعداد قبول صورت است و برای هیولی در هر آنی از آنات مفروضه، صورتی بعد از صورت دیگر است. از آنجایی که این صور متعاقب بر هم در جسم بسیط، شبیه به یکدیگرند و فرق بین صورت سابق و صورت لاحق فقط به نقص و کمال است، چنین به نظر می‌رسد که در جسم، صورت واحدی است که همواره به یک حال است و هیچ تجدد و نوشدنی در آن نیست و حال آنکه چنین نیست بلکه در جسم در هر آن صورتی جدید حادث می‌شود. ملاصدرا معتقد است که «این صورتی که در شیء است، یک صورت بالحد و المعنی است، ولی از جهت تعداد، فراوان و بی‌شمار می‌باشد» (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۶۴).

به عبارتی دیگر، جسم به لحاظ حدود منطقی دارای یک صورت، ولی از جهت شمارش، فراوان است. وضعیت صوری، که متعاقباً بر هیولی وارد می‌شوند، نیز به گونه‌ای است که این‌ها به نحو متصل بر هیولی وارد شده و نه اینکه نحوه ورودشان بر هیولا به نحو انفصال باشد؛ زیرا اگر به نحو انفصال بر هیولی وارد شوند و ورود هر یک در آنی بعد از آن دیگر باشد، لازم می‌آید که زمان (حدوث صور متعاقبه منفصل از هم) و هم چنین مسافت (یعنی امتداد جسمانی و صورت جسمیه) از امور غیرمستقیم ترکیب یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۸۴؛ همو، ۱۳۷۸، صص ۴۳-۴۴).<sup>۸</sup>

اگر مطلب فوق را به تفصیل بخواهیم بررسی کنیم، باید بگوییم از آنجایی که هیولی صرف الاستعداد است، به این معنا که استعداد محض است و نه اینکه چیزی باشد که واجد استعداد است و از طرفی حقیقت آن نیز حدوث است، به این معنا که دائماً صورتی را قبول می‌کند و هیولی به صورت جدیدی حادث می‌شود. صوری که به دنبال هم بر هیولی وارد می‌شوند، صور مجاور نیست بلکه صور متصلی هستند که با هم است و به همین جهت اتصال است که صورت واحد به حساب می‌آیند. این مطلب

از این جهت مطرح می‌شود که در هر حرکتی هم زمان و هم مسافت موجود است. اگر جسم و هیولی در حال حرکت است، این حرکت هم در زمان مستمر و هم در یک مسافتی انجام می‌گیرد، حال اگر ما صور را یکی پس از دیگری در نظر بگیریم، لازم‌اش این است که زمان را هم به تبع این صور متحرک تجزیه کنیم و در هر آنی صورتی واقع شود، به این معنا که گفته شود «این یک آن که در آن، صورتی واقع شده، در آن بعدی، صورت بعدی واقع شود و...». در اینجا زمان و مسافت هم به اجزایی تجزیه می‌شود و این مسافت برای صورت فعلی محل می‌شود و جزء دیگر مسافت نیز برای صورت بعدی محل می‌شود و مسافت سوم و جزء سوم هم برای صورت سوم محل می‌شود و... هکذا.

پس اگر بخواهیم صور را مجاور هم قرار دهیم که هر صورتی در آن و جزئی از مسافت قرار گیرد، لازم می‌آید که زمان به لحظات پی‌درپی تقسیم شود و مسافت نیز به اجزای لایتجزی تقسیم شود و مسلم است که بطلان این دو امر در فلسفه اثبات شده است (نه زمان می‌تواند از لحظات متوالی تشکیل شود و نه مسافت از اجزای لایتجزی) بلکه زمان واحد مستمر متصل است، گرچه ما لحظاتی را در آن فرض می‌کنیم و مسافت نیز یک امر متصل است، و می‌توان در آن اجزایی را فرض کرد. پس برای اینکه به بطلان امور فوق واقف شویم، باید بگوییم گرچه هیولا صور متعدد پی‌درپی را قبول می‌کند، ولی این صور متجاور نیستند بلکه متصل‌اند؛ یعنی واحد متصل به حساب می‌آیند. گرچه این مطلب تصورش مشکل است؛ زیرا صور همگی از یک سنخ و مشابه هستند، از نظر وجودی هر کدام ممتاز از دیگری‌اند. صورت الف با صورت ب، هم سنخ است، گرچه شخص آن‌ها متفاوت است. این شخص‌ها ی مختلفی که کنار هم چیده شده‌اند، به نظر می‌رسد که مجاور هم هستند (و نه اینکه متصل باشند)، ولی به دلیل اینکه اشکالات فوق پیش نیاید، باید آن‌ها را به نحو متصل واحد در نظر بگیریم.<sup>۹</sup> با توجه به این مسئله که «شیئیت شیء به صورت آن است»، درمی‌یابیم که صدرا چگونه با طرح این قاعده تلقی جدیدی از مفاهیم منطقی ارائه می‌دهد و با اعتقاد به حرکت جوهری، مبحث کلیات خمس دارای جایگاه ویژه ای خواهند شد. ماده و صورت که از اجزای وجود خارجی محسوب می‌شوند، اگر لا به شرط اخذ شوند،

جنس و فصل شده از اجزای ماهیت محسوب می‌شوند. تحولاتی که ملاصدرا در فلسفه خویش ایجاد کرد، باعث تحت‌الشعاع قرار گرفتن بعضی از مباحث منطقی شده است؛ من جمله، تأثیری که بحث حرکت جوهری در مبحث کلیات خمس دارد. بر مبنای حکمت مشاء، برخی از انواع دارای اجناس و فصول مترتبی هستند که قریب، متوسط و بعیدند و با طرح این مسئله که حقیقت نوع را فصل اخیر آن دانسته همۀ مفاهیم از فصل اخیر انتزاع شوند. تنها تقسیمی که در باره معانی منتزاع از نوع اخیر مجاز است، این است که نوع اخیر را دارای معانی ذاتی بدانیم که برخی از آن‌ها تمام ذات و برخی جزء ذات باشند که جزء ذات نیز خود به جزء ذات مشترک و جزء ذات مختص تقسیم بشود. این معانی مشترک و مختص، که از صورت اخیر انتزاع می‌شوند، هیچ تقدم و تأخری نسبت به هم ندارند و بین آن‌ها ربط علی و معلولی وجود ندارد. بنا بر حرکت جوهری صورت قبلی متحول می‌شود و صورت جدیدی پدید می‌آید و حد نوینی از این صورت جدید به وجود می‌آید. در این صورت هیچ یک از اجناس و فصول سابق بلقی نمی‌مانند بلکه اگر آن‌ها را لا به شرط فرض کنیم، تنها به لحاظ مفهوم بر صورت جدید صادق هستند و نوع نیز چیزی جز همان صورت جدید نیست.<sup>۱۰</sup>

صدرا بر این اعتقاد است که جنس و فصل در مرکبات خارجی و عقلی از ماده و صورت خارجی اخذ می‌شوند. وی فصل را مقوم جنس نمی‌داند بلکه همۀ شأن فصل در این است که تحصل و تحقق ماده در قبال آن است. گرچه فصل در محدوده مفهوم است و در محدوده مفهوم، جنس هیچ نقشی را بر عهده ندارد و جنس در ذات و ذاتیات خود هیچ نیازی به فصل ندارد، آنچه که مهم است در تحصل و تحقق خارجی و ذهنی خود، محتاج به فصل است و یا به عبارت دیگر، می‌توان گفت فصل، علت حقیقی برای جنس است.<sup>۱۱</sup> صدرا نیز هم چون مشائیین آنچه را به عنوان فصل در نظر گرفته می‌شود، فصل واقعی نمی‌داند بلکه آن را علائم فصل واقعی می‌داند که به صورت مفاهیم اشتقاقی استفاده می‌شود و این دقیقاً همان چیزی است که بوعلی در کتاب «الهیات شفا» به آن معتقد است: «ناآگاهی نسبت به فصول حقیقی عامل استفاده از لوازم فصول در تعریف طبایع می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸). برای مثال، هنگامی که در تعریف حیوان از حساس بودن به عنوان فصل استفاده می‌شود، به نظر صدرا

حساس بودن نمی‌تواند به عنوان مقوم ماهیت جوهری حیوان باشد بلکه وصف عرضی آن است و از لوازم فصل آن است. وقتی که صدرا معیار شناخت فصل از غیر را این می‌داند که «اگر امری در تحصیل و واقعیت وجودی از جنس ممتاز باشد، فصل آن نیست و عرضی از اعراض لازم و یا مفارق آن محسوب می‌شود» (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۲، صص ۲۵-۲۶). طرح این مسئله کاملاً نشان‌دهنده این مطلب است که وی برای فصل جنس واقعی جدای از جنس قائل نیست و تفاوت بین آن‌ها را در ابهام و تحصیل می‌داند. از نظر ملاصدرا وحدتی که بین جنس و فصل و نوع برقرار است، وحدتی واقعی است و تنها در تحلیل عقلی اسرت که یکی عام و دیگری خاص است. ماهیت فصل، اگر لا به شرط در نظر گرفته شود، فصل است و اگر به شرط لا لحاظ شود، صورت است و اگر به شرط شیء باشد، نوع می‌شود.

به خوبی روشن است که تلقی وی در باره جنس و فصل و اینکه وی صورت‌های نوعیه را مبادی فصول می‌داند، ناشی از این مطلب مهم در تفکر صدرایی است که وی رابطه ماده و صورت در خارج را چیزی جز رابطه ترکیب اتحادی نمی‌داند و از آنجایی که آنچه در خارج تحقق دارد، وجود است، حقیقت فصل هر ماهیتی از وجود مختص به آن انتزاع می‌گردد.

لذا می‌توان گفت ماده از آن جهت که ماده است، شیء نیست و تنها توان قوه شیء بودن را داراست و این توان مستهلک در صور اشیاء است؛ نظیر جنس، که فانی در فصل است، و در ضمن یکی از فصول تحقق می‌یابد. با توجه به این مقدمه باید گفت که حقیقت هر شیء به صورت آن است؛ نه به ماده آن؛ و این فعلیت همان حقیقت شیء است که مرز بسته‌ای است که کمال خود شیء است و کمال غیرخود را نفی می‌کند.

تمام حقایقی که در عالم طبیعت و حرکت هستند، از دو حیث متغایر برخوردارند (قبول و فعلیت) که این حیثیت فعلی همان حقیقت شیء است که صورت نوعیه است و اگر این صورت نوعیه مجرد از ماده باشد، هیچ نقصی در حقیقت آن به وجود نمی‌آید و تنها امری که با مجرد آن حاصل می‌شود، از دست دادن قوه و توان فعلیت‌های بعدی و در نتیجه، از بین رفتن حرکت است. لازمۀ مطالب ذکرشده این

است که عالم بودن عالم به ماده آن نیست و به صورت آن است؛ یعنی حقیقت عالم در هر آن چیزی که می‌تواند باشد، نیست بلکه همان امری است که برای آن فعلیت و شریئیت دارد. صدرا جواز این مطلب قدما را که تحدید شیء را به فصل اخیر جایز می‌دانسته‌اند، ناشی از این مطلب می‌داند که گرچه حد، معرف ماهیت شیء است و حد تام مجموع جنس و فصل است که امتیاز ماده و صورت از جنس و فصل به شرط لاست و امتیاز جنس و فصل از ماده و صورت لا به شرط است و در پرتو آگاهی به نقش صورت، به اینکه آن را فعلیت و تمامیت شیء بدانیم، فصل که اعتبار لا به شرط صورت است، حقیقت شیء را در بر دارد و در نتیجه، تحدید شیء به آن کامل می‌شود. صدرا این مطلب که حقیقت شیء همان صورت آن است، را به عنوان یک اصل مسلم بیان کرده است (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۲، صص ۳۲-۳۴؛ همو، ۱۳۶۰ش، ص ۷۹؛ همو، ۱۴۲۰، صص ۴۴-۴۶؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۲، صص ۴۷۰-۴۷۴)<sup>۱۲</sup>

فهم دقیق این مطلب «که حقیقت هر چیز به صورت آن است و نه به ماده آن و فعلیت هر شیء از طریق ماده آن تأمین نمی‌گردد» و اینکه حقیقت شیء فصل اخیر آن است، مقدمات لازم را در جهت تبیین «وجود سیال» ایفا می‌کند. وی تحت عنوان «حکمت عرشى» دو نکته مهم را مطرح می‌سازد:

یک. ماهیت اعم از بسیط خارجی که جنس و فصل و ماده و صورت آن ها به لحاظ ذهن و در ترکیب عقلی باشد و یا مرکب خارجی توسط آخرین صورت خود قوام می‌یابد که این صورت مبدء فصل اخیر است. از نظر صدرا نقش فصول دیگر، برای صورتی که با آمدن خود فصل اخیر را پدید می‌آورد، نقشی اعدادی است و فصول قبلی نقش آلات و قوا را ایفا می‌کند؛

دو. نکته دیگری که بسیار مهم است، و دقیقاً ناشی از اصل مهم اصالت وجود است، ذکر این مطلب در مورد فصل است که حقیقت هر فصل ناشی از وجود مختص به آن است؛ زیرا آنچه در خارج محقق و اصیل است، از نظر ملاصدرا وجود است. وی معتقد است که عقل انسانی، چه در علم حصولی (از راه حس) و یا در علم شهودی (از طریق ادراک حضوری ذات خود یا ذات چیز دیگری که مشهود وی واقع می‌شود)، اولین مفهوم معینی را که از وجود خارجی انتزاع می‌کند، صورت نوعیه و یا فصل آن

وجود خارجی است و دیگر معانی که از وجود خارجی دریافت و انتزاع می شوند، یا دارای ابهام است و یا آنکه عرضی اند و در ذات نقشی ندارند. مطلب مهم در اینجا ذکر این مطلب است که وی فصل را نحو ه وجود ماهیت می داند و آن را عین وجود نمی داند؛ زیرا اگر فصل وجود باشد، وجود از ذاتیات ماهیت خواهد بود، در حالی که وجود تنها ذاتی واجب الوجود است و منظور از نحوه وجود بودن فصل این است که فصل اولین معنای معینی است که از نظر به وجود خارجی اشخاص ماهیت دریافت می شود (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۲، صص ۳۵-۳۶؛ جوادی، ۱۴۱۸، ج ۱، صص ۲۱۴-۲۱۵).<sup>۱۳</sup>

### نتیجه گیری

ابن سینا معتقد است که ماهیت هر شیء عبارت است از حقیقتی که از آن در ذهن حاصل می گردد و این صورت ذهنی هنگامی حاصل می گردد که همه مفاهیم حاکی از اجزای مقوم ماهیت، در ذهن حاضر باشد. اجزای ذهنی سازنده ماهیت شیء، جنس و فصل است که از ماده و صورت خارجی شیء منتزع می شود و انسان با شناخت اجزای ذهنی ماهیت قادر به شناخت حدود اشیاء خواهد بود.

ابن سینا با لحاظ صورت به عنوان جزء خارجی موجود مادی و فصل به عنوان جزء ذهنی آن معتقد است که صورت جوهری است که جزء جسم است و فعلیت شیء در گرو آن می باشد.

وی معتقد است که وقوع هر گونه تغییر و تحولی در جواهر ناشی از کون و فساد است که با تغییر دفعی به صورت خلع و لبس صورتی از بین می رود و صورت دیگر، جایگزین آن می شود. هر صورت تا هست، ثابت است و سپس زایل شده صورت جدید حادث می شود و صورت حادث نیز ثابت است؛ لذا می توان گفت صورت یا وجود ثابت دارد و یا معدوم است و صورت متغیر و تدریجی و سیال در دیدگاه ابن سینا معلوم ندارد. وی ضمن اینکه می پذیرد حرکت فقط در چهار مقول ه عرضی رخ می دهد، با دلایل قاطعی وقوع هر گونه سیلان و تغییر تدریجی را در جوهر شیء انکار می کند.



آنچه که مشخص شده است، وجود حرکات عرضی (کمی و کیفی خاص) در ماده است که آن را مهبیای قبول صورت بعدی می‌کند و در این میان ماده و صورت به شکل جواهری ثابت باقی می‌مانند که می‌توان از آن ماهیات محدودی را انتزاع کرد. در حکمت متعالیه با دو گونه بحث در باره ماهیت صورت (فصل) مواجه می‌شویم. صدرا در سطح مباحث ابتدایی خود در باره ماهیت صورت، همگام با قوم به طرح این مسائل می‌پردازد. نظریات صدرا و شارحان وی در باره احکام ماهیت (مانند وجود کلی طبیعی و یا اعتبارات ماهیت) غالباً تفاوتی با نظریات ابن‌سینا ندارد. طرح نظریات وی نیز در باره صورت بیانگر آن است که وی گفتار حکماء در باره صورت را به اینکه صورت هر چیز همان ماهیتی است که آن چیز بدان ماهیت، آن چیز است، گفتاری صریح می‌داند و صورت را هم چون مشائین جوهری، می‌داند. تلقی وی در باره هیولی (ماده) نیز همچون مشائین است. صدرا در طرح مسئله ماهیت، صورت و فصل در دیدگاه ابتکاری خود به نتایجی می‌رسد از جمله:

مباحث مفهومی که در باب ماهیت، جنس و فصل و ماده و صورت مطرح بوده است، با تحقیق مستوفیلی به نحوه وجود ارجاع داده است. ربط صورت نوعیه و فصل با وجود و انتزاع آن‌ها از هستی فصل و در نتیجه، ماهیت را که شیئیت آن به فصل است، ظرف وجود قرار داده و در نتیجه، بروز ماهیات را مرهون شهود وجود می‌داند. وی صورت نوعیه را وجودات خاصه جسمانی می‌داند و در این صورت، دیگر بر آن‌ها جوهر بودن (نظر مشائین) صادق نیست. وی با اعتقاد به لبس بعد از لبس در حرکت جوهری و اینکه فرق بین صورت سابق و صورت لاحق در شیء متجدد را در نقص و کمال دانسته صور را دائماً در حال تجدید می‌داند. وی معتقد است در شیء یک صورت بالحد و المعنی وجود دارد. هیولی استعداد محض است و از طرفی، حقیقت آن نیز حدوث است؛ به این معنا که دائماً صورتی را قبول می‌کند و هیولی به صورت جدیدی حادث می‌شود. صوری که به دنبال هم بر هیولی وارد می‌شوند، صور مجاور نیست بلکه صور متصلی هستند که با هم بوده به همین جهت اتصال است که صورت واحد

به حساب می‌آیند. این صور از یک سنخ و مشابه هستند، ولی از نظر وجودی هر کدام ممتاز از دیگری‌اند. صورت الف با صورت ب، هم سنخ است، گرچه شخص آن‌ها متفاوت است. به نظر می‌رسد با اعتقاد ابتکاری صدرا به اینکه شیء را دارای یک صورت بالحد بدانیم، در ارتباط با حدود منطقی دچار محذوری نخواهیم شد و حد منطقی شیء با تقطیعی که ذهن نسبت به اجزاء بالقوه حرکت صورت می‌دهد و از واقعیت سیال خارجی معانی نوعی و... انتزاع می‌کند، قابل استیفاء است. ذهن در انتزاع مفاهیم از واقعیت مستمر و سیال، دوگونه مرزبندی قائل است: یکی محدود به شرط لا که همان ماده و صورت است و دیگری محدود به جنس و فصل که لا به شرط است و ذهن از طریق این حدود مورد نظر دریافت خارج نائل می‌گردد.

این تحقیق مختصر نشان داد که تغییرات در نزد مشرئین یا به نحو کون و فساد و یا به نحو تغییرات تدریجی صورت می‌گیرد. ابن سینا با لحاظ ماده و صورت به عنوان حقایقی ثابت که مصادیق جنس و فصل‌اند، بر این اعتقاد است که صورت به عنوان حقیقتی که فعلیت شیء در گرو آن است، در تغییر دفعی از بین می‌رود و صورت دیگری جایگزین آن می‌شود و ذهن انسان نیز قادر است که از این مفاهیم ثابت، حدود اشیاء را انتزاع کند. آنچه که مشخص است، وجود تغییرات عرضی نیز هیچ‌گونه خدشه‌ای به تلقی از حرکت در نزد ابن سینا وارد نمی‌سازد. وجود این گونه حرکات عرضی، ماده را آماده و مهیای قبول صورت بعدی می‌کند و با توجه به اینکه این حرکات نیز دارای محدودیت و مرزبندی است، حرکات عرضی نیز قابل توقف است و از این حرکات نیز می‌توان ماهیات محدودی را انتزاع کرد. ملاصدرا با ربط صورت نوعیه و فصل با وجود و انتزاع آن‌ها از هستی، فصل و در نتیجه، ماهیت را که شیء تحت آن به فصل بوده، ظرف وجود دانسته است. از نظر وی صور نوعیه، وجودات خاصه جسمانیه هستند و به این ترتیب، از نظریات مشرئین فاصله می‌گیرد. وی با قبول این مطلب که شیء تحت صورت آن است و آن نیز نحوه وجود است و تلقی جدیدی از مفاهیم منطقی ارائه می‌کند. اگر در طرح مشرئین اجناس و فصول به نحو مترتب است، در نظر صدرا فصل اخیر شیء که تمام حقیقت نوع در آن خلاصه می‌شود، باعث انتزاع همه مفاهیم خواهد بود.

## یادداشت‌ها

۱. در این مورد رک. موسویان، ۱۳۸۱.
۲. در این مورد رک. اکبریان، ۱۳۷۹.
۳. از آثار دیگری که منسوب به ملاصدراست، رساله «سریان الوجود» است. این رساله با مقایسه آغاز و انجام آن به نام‌های «رساله فی المعیه و تحقیق معیته تعالی» (ذریعه، ج ۱۲، ۱۷۸)، «معیته الواجب بالموجودات» (خطی مرعشی، ش ۲۸۶) و «سریان نور حق» (رضوی، ش ۵۹۹) نیز خوانده شده است. این رساله بر اساس اصالت الماهیه نوشته شده و محتوای آن معارض با آرای ملاصدراست. در پاره‌ای از نسخ همچون رضوی ش ۵۹۹ غرب همدان ش ۵۲، ملک ۱۱۷۶ و سپهسالار، این اثر از نظام‌الدین احمد دشتکی (م ۱۰۸۵) از شاگردان میرداماد دانسته شده است (ناجی اصفهانی، ۱۳۷۵، مقدمه).
۴. در این مورد رک. بوعلی، الهیات شفا، مقاله ۵، فصل ۱، ص ۱۹۷.
۵. البته عده‌ای این نظر را پذیرفته و وجود کلی طبیعی و قول به اصالت ماهیت را یک می‌دانند و می‌گویند: گرچه گفته شده است وجود کلی طبیعی به وجود افرادش است و نه اینکه وجودی مستقل را دارا باشد. اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد، نمی‌تواند وجود کلی طبیعی را در خارج بپذیرد و پذیرش وجود کلی طبیعی به معنای حقیقی اش از رسوبات تفکر اصالت ماهوی است و... باید بپذیریم که کلی طبیعی در حقیقت وجود ندارد و آنچه وجود دارد، افراد است (مصباح، ۱۴۰۵، صص ۱۱۱-۱۱۲).
۶. اگر ماهیت را از نظر قائلان به اصالت وجود بررسی کنیم، آنان نیز وجود را اصل و ماهیت را اعتباری می‌دانند و از تعبیری نظیر «الماهیه قالب ذهنی للموجودات العینی» و «الماهیه انحاء الوجود و الماهیات حدود الوجودات الخاصه» استفاده کرده‌اند و گاهی نیز ذوق عرفانی را دخیل کرده و به جای «الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود» گفته‌اند: «الماهیه ما شمت رائحة الوجود» و یا آن را به «الا کل شیء ما خلاء الله باطل» و یا «ان هی اسماء سمیتوها» تفسیر کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۳۸۶).
- مرحوم حائری یزدی نیز در کتاب «هرم هستی» با استفاده از بیان سبزواری در «اسرار الحکم» که وجود را به معنای «بود» و عدم را معنای «نبود» و ماهیت را «نمود بود» می‌نامد، می‌گوید: «نمود بود، یعنی آن سوی برونی وجود، وجود یک جهت درونی دارد که عبارت از هستی و وجود و تحقق و عینیت است، ولی آن جهت برونی وجود که در آنجا وجود تمام می‌شود، نمود وجود است... این حدود و محدودیت‌هایی که قالب هستی را مشخص می‌کند، ماهیت است... وجود وقتی در هر مرتبه‌ای از مراتب خودش تعیین پیدا می‌کند، آن گاه ماهیت پیدا می‌شود (حائری، ۱۳۶۱ ش، صص ۲۰۲-۲۰۳).

آنچه در باره ماهیت قابل توجه است، این نکته می باشد که با اعتقاد به سیلان وجودی و این که ملاصدرا حرکت را نحوه وجود می داند، تکلیف ماهیات چگونه است. چکیده بیان ملاصدرا این است که شدت و ضعف و تشکیک در مراتب شیء مربوط به خصلت هستی و نحوه وجود آنهاست و ماهیات در حد ذات خود از این خصلت برخوردار نیستند و آنچه منشأ آثار و مبدأ امور به شمار می آید، جز درجات وجود و مراتب هستی چیز دیگری نیست. به عبارت دیگر، به قول علامه طباطبایی لازمه تفکر ملاصدرا در باب حرکت جوهری این است که ما باید وجود مستمر سیال واحدی را در نظر بگیریم که از حدود فرضی آن ماهیات عقلی انتزاع شود. (رک. ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۶۴).

در رابطه با این مطلب رک. صدرا، ۱۴۱۹، ج ۱، صص ۸۶-۸۷؛ جوادی، ۱۳۷۶، ب ۱، ج ۲، صص ۲۶-۲۹).

۷. سبزواری در بحث از ماهیت و لواحق آن مقام ترکیب انضمامی را رأی مناسب مقام تعلیم و تعلم می داند و با ارائه دو نظر مختلف پیرامون انضمامی و اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت معتقد است سید سند ترکیب اجزای عینی (خارجی) یعنی ماده و صورت را اتحادی می داند و ملاصدرا نیز به همین نحو عمل کرده است (زیرا ماده را محل و صورت را حال و جسم را مرکب خارجی گرفته اند). اما با آوردن عذری می توان سخن آن ها را رد کرد؛ زیرا برخلاف ترکیب اتحادی که اجزاء، جدانشدنی اند، صورت بعد از تجرد از هیولا در عالم مثال بدون ماده باقی می ماند و هیولای ثانیه نیز قبل از پذیرش این صورت خاص، صورت دیگری را پذیرفته بود (سبزواری، بی تا، ص ۱۰۵). شارحان منظومه سبزواری در ارتباط این اعتقاد دوگانه سبزواری مطالبی را بیان کرده اند: از آن جمله مرحوم میرزا مهدی آشتیانی می گوید: «سخن مشائین که به نوعی علیت میان ماده و صورت قائل اند با اتحاد محض منافات دارد؛ بر خلاف اتحاد نفس با صورت عقلیه که اتحاد عقلیه که اتحاد شیء و فیء است و انضمام میان آن ها معنا ندارد. (سبزواری، بی تا، صص ۲۲۴-۲۲۵). وی در ادامه می گوید: بر سبزواری این ایراد وارد است که آنچه او در اینجا بیان می کند با آنچه در مباحث وجود ذهنی گفته و آن پذیرش قول به ترکیب اتحادی است، منافات دارد (سبزواری، بی تا، ص ۳۹۷). به نظر نویسنده، شاید دلیل این اعتقاد دوگانه سبزواری این مطلب است که وی ربطی بین ترکیب اتحادی ماده و صورت و حرکت جوهری قائل نیست و نحوه مواجهه وی با حرکت و طرح آن ذیل مباحث طبیعیات نیز ناشی از این اعتقاد است. علت اینکه مرحوم سبزواری نمی تواند ترکیب اجزای خارجی را اتحادی بداند، این مطلب است که یک حیثیت قوه با فعلیت، منافات دارد (دلیل قوه و فعل که برای اثبات هیولی به کار می رود، نیز دال بر این معناست؛ دو ترکیب اتحادی میان دو امر متحصّل صورت می گیرد؛ مثل ماهیت و وجود یا جنس و فصل که اجزای عقلی اند، اما هیولی و

صورت که اجزای خارجی اند، هر دو متحصل اند. گرچه هیولی قوه محض است و هیچ فعلیتی ندارد و وجودش در غایت ضعف است، ولی این طور نیست که حیثیت قوه و فعلیت واحد است و تعاندی بین آنها نیست.

به نظر می‌رسد که اگر مرحوم سبزواری، حتی در مقام تعلیم و تعلم قائل به انضمامی بودن رابطه ماده و صورت باشد، قول وی با اعتقاد به حرکت جوهری سازگار نخواهد بود. استاد مطهری در این مورد معتقدند: «حقیقت این است که بدون تصور حرکت در اجسام پای ماده و صورت را نمی‌توان به جایی بند کرد»... آن اتحادی که مرحوم آخوند به تبع سید صدر میان ماده و صورت ثابت می‌کند، جز با همان فرض حرکت جوهریه خودش با فرض دیگری ثابت نمی‌شود؛ زیرا در باب حرکت قوه و فعلیت همیشه با هم آمیخته است و در اشیا بی که متحرک هستند، به یک بعد طولی قائل هستیم که در این بعد طولی قوه و فعلیت از یکدیگر جدا نیست (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، صص ۷۴-۷۵).

مرحوم مطهری در مورد نسبت ماده و صورت مثالی زده‌اند: مثلاً در نسبت عدد که جنس است با انواع آن یعنی اعداد مثل دو، سه، چهار این طور نیست که در مرحله اول عدد تحقق یابد دو، سه، ... بیاید. عدد امر مبهم الوجودی است که یک وجود تمام ندارد و وجودش در ضمن یک نوع و در ضمن فصل است... رابطه ماده و صورت هم مثل رابطه جنس و فصل است، ماده‌ای که فیلسوف از آن سخن می‌گوید، امکان وجود ندارد مگر یک صورت (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۳۲).

۸. به عبارت دیگر به قول علامه طباطبایی لازمه تفکر ملاصدرا در باب حرکت جوهری این است که ما باید وجود مستمر سیال واحدی را در نظر بگیریم که از حدود فرضی آن ماهیات عقلی انتزاع شود (رک. طباطبایی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۶۴).

۹. در این مورد رک. استاد حشمت‌پور، دروس شواهد الربوبیه، قم: دانشگاه تربیت مدرس.

۱۰. طرح مسئله «حقیقت شیء به صورت (فصل) اخیر آن است» باعث تحولاتی نیز در مسئله موضوع حرکت می‌شود؛ به این دلیل که صدرا بحث موضوع حرکت را به اعتبار صوره ما قابل توجیه می‌دانست، ولی با بیان مسئله «حقیقت شیء به صورت و فصل اخیر آن است» دیگر آن چیزی اصل است که فصل و صورت اخیر باشد (صدرا، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹۵). استاد مطهری این مسئله را راه‌گشایی برای حل مسئله تشکیک در ماهیت می‌داند و معتقد است: «گرچه تشکیک در ماهیت جایز نیست و این در صورتی است که وجود اصیل نباشد و ماهیت اصیل باشد»؛ وی سپس به یک نوع تشکیک جایز اشاره می‌کند و آن طرح این نکته است که ماهیت به تبع وجود قابل تشکیک است؛ یعنی اگر وجود قابل شدت و ضعف باشد، ماهیت هم به تبع آن، یعنی بالعرض و بالمجاز قابل شدت و ضعف است. در این صورت فرق جنس و فصل تقریباً از قبیل فرق ضعیف با شدید در مرتبه ماهیت می‌شود و

در این صورت، فرق میان نوع و فصل نیز اعتباری می شود و حقیقی نیست؛ زیرا اگر فصل را متضمن جنس بدانیم، دیگر با نوع فرقی ندارد.

مطلب دیگر این است که استاد مطهری علت عدول صدرالمآلهین از نظر قدما را این دانسته‌اند که شاید ملاصدرا به این نکته پی برده‌اند که تمامی احکامی که برای فصل در نظر گرفته شده است، با توجه به اینکه فصل از سنخ ماهیت است، برای یک ماهیت زیاد است و یک ماهیت نمی تواند در عین بساطت در مرتبه ذات خود متضمن همه فصول و اجناس باشد. از این جهت ملاصدرا با طرح این مسئله که فصول را به انحای وجودات بازگردانده، به نحو دیگری از کلیات خمس عدول می کند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، صص ۴۱ و ۴۳). البته ملاصدرا خود به این مطلب تصریح دارد که صورت‌های نوعیه که مبادی فصول هستند، وجودات متجدده‌ای هستند که بدون ماهیت است و در تحت هیچ مقوله ای (چه جوهر و چه مقولات عرضی) قرار نمی گیرد. وی این هویات را وجودی خالص می داند که از شئونات و اشراقات و آثار اشعات ذات حق‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۲۳). شاید در ارتباط با نظر استاد مطهری بتوان گفت: آنچه صدرا در باب فصل مطرح می کند و آن را نح و وجود ماهیت می داند، به این معنا نیست که وی فصل را عین وجود بداند بلکه فصل را اولین مفهومی می داند که از نظر به وجود عینی اشخاص ماهیت دریافت می شود و باید توجه داشت آنچه که از جنس و فصل و نوع ... در فلسفه مورد نظرند، ناظر به طبایع موجودی است که در خارج تحقق دارد و در ذهن معروض مفاهیم منطقی جنس و فصل و ... می گردند و باید گفت آنچه در خارج معروض مفهوم فصل گشته، نحوه وجود است و در عین بساطت شامل همه فصول و اجناس مادون خود است و بحث از حد منطقی و یا لفظ «فصل» مفهومی منطقی است و احکام مربوط به آن نیز در علم منطق بررسی می شود. لذا به نظر می آید اگر دو ساحت بحث فلسفی جنس و فصل و ... را که ناظر به طبایع موجودات در عالم خارج است و ساحت دیگر را که ظرف ذهن است که در این ظرف طبایع موجودات خارجی معروض مفاهیم منطقی جنس و فصل ... قرار می گیرند، جدا از هم در نظر گرفته شود، این اشکالات قابل رفع باشد.

ولی از طرف دیگر باید دانست که صدرا فصل اخیر را به منزله اصل و ستونی محفوظ می داند که به شرط آن همه دگرگونی‌ها و فنای در جواهر در تمامی عالم اجسام توجیه پذیر است و تمامیت هر چیزی را، که ذاتش از معانی متعدد قوام یافته است، در گرو، فصل اخیر دانسته است و این مطلب را ناشی از برتری دانسته که مختص به وجود است که هر چیزی را، که در حقایق ذاتی به طور متفرق وجود دارد، می توان در وجود به طور مجتمع یافت (صدرا، ۱۳۷۸، ص ۷۸). این مطلب گویای آن است که طرح فصل اخیر دقیقاً نشان دهنده بحث از ساحت فلسفی آن‌هاست، ولی نکته‌ای را که می توان منشأ این گونه اشکالات

- دانست، نام‌گذاری فصل به «اخیر» باشد که صدرا با وجودی دانستن فصل اخیر از کلیات خمس عدول کرده است؛ زیرا اگر صدرا تمام کمالات شیء را منحصر در صورت اخیر می‌دانست که در واقع، به همین نحو هم عمل کرده است و فصل منطقی را منتزِع از صورت اخیر شیء می‌داند (که در واقع از سنخ ماهیت است) و با توجه به تفاوتی که فصل منطقی با فصل اشتقاقی (حقیقی) دارد، در این صورت بحث از حدود اشیاء در حوزه مفاهیم منطقی و ذهنی قابل بررسی است. شاید بتوان گفت آنچه باعث بروز این گونه مناقشات در این باب شده است، ذکر این مطلب است که فصل منطقی را علامت فصل واقعی دانستیم، و احکام صورت اخیر را به فصل منطقی باعث حمل کرده‌ایم.
۱۱. شهید مطهری در این مورد به عدد مثالی زده‌اند: مثلاً در نسبت عدد، که جنس است، با انواع آن، یعنی اعداد مثل دو، سه، چهار این طور نیست که در مرحله اول عدد تحقق یابد دو، سه، ... بیاید. عدد امر مبهم‌الوجودی است که یک وجود تمام ندارد و وجودش در ضمن یک نوع و در ضمن فصل است... رابطه ماده و صورت هم مثل رابطه جنس و فصل است، ماده‌ای که فیلسوف از آن سخن می‌گوید، امکان وجود ندارد، مگر یک صورت (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۳۲).
۱۲. این مطلب که حقیقت شیء همان صورت آن است، نیز مورد توجه شارحان «حکمت متعالیه» قرار گرفته است. مرحوم طباطبایی در مورد این مسئله که حد منطقی با فصل اخیر قابل استیفاء است، مخالف است؛ ایشان می‌گویند: «مراد از حد در منطق بیان تفصیلی تمامی حقایق است که در شیء وجود دارد و این مطلب با فصل اخیر که همه حقایق را به نحو اجمال داراست، تأمین نمی‌شود و این بیان ملاصدرا در توجیه کلام قدمای از منطقیون موجه نیست (طباطبایی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۵؛ امام خمینی، ۱۳۸۱، صص ۵۶۲-۵۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲، صص ۲۰۲-۲۰۹). اما به نظر می‌رسد که حتی با اعتقاد به فصل اخیر نیز حد تام قابل استیفاء باشد؛ زیرا بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و بر اساس حرکت جوهری، تعینات مختلفی برای اشیاء تنها از مرزبندی ذهن انسان معنا پیدا می‌کند. اگر حرکت را یک واحد متصل بدانیم که دارای اجزای بالقوه فراوانی است و ذهن بتواند شیء متحرک را تقطیع کند و با هر تقطیعی ماهیت خاص انتزاع کند، ذهن در این انتزاع مفاهیم واقعیت خارجی را که واقعیت مستمر و سیال است، تقطیع می‌کند و محدوده لا به شرط آن را جنس و فصل می‌نامد که منشأ انتزاع آن ماده و صورت است که به شرط لاست و در تقطیع دیگری از شیء خارجی حاصل شده‌اند. آنچه صدرا در مورد فصل اخیر می‌گوید و آن را نحوه وجود شیء می‌داند که منتزِع از صورت شیء است، حاصل دقتی است که وی بر اساس اصالت وجود و حرکت جوهری اشیای خارجی دارد بنابراین، آنچه در خارج است، واجد تمامی کمالات مادون خود است و ذهن قادر خواهد بود با تفکیک

آن‌ها معانی جنسی و فصلی را اخذ کند و تعریف حدی بکند و این تعاریف ماهوی حاصل نظاره ذهن به خارج‌اند و برای همین است که نمی‌توان ماهیت را به خارج نسبت داد و آن را حاصل دریافت ذهن می‌دانیم.

۱۳. در مورد این نکته، که حقیقت فصل، نحوه وجود خاص ماهیت است، حکیم سبزواری تصریح دارد به اینکه منظور این نیست که فصل با توجه به اینکه ذاتی نوع است، نحوه وجود باشد، زیرا در این صورت وجود، ذاتی ماهیت می‌شود بلکه منظور این است که آنچه در خارج تحقق دارد، وجود است و آنچه اولاً و بالاصاله از آن انتزاع می‌شود، صورت و فصل و بلکه فصل‌الفصول آن است که تمامی فصول و اجناس قبلی را به همراه دارد (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۹).

بعضی دیگر در مورد «نحوه وجود خاص دانستن ماهیت» معتقدند که این مطلب نیازمند به تأویل است؛ زیرا ما ابتدائاً فصل را به عنوان ماهیت در نظر می‌گیریم و آن را از ذاتیات ماهیت می‌دانیم و بعد اگر آن را نحوه وجود بدانیم، باید منظورمان این باشد که مراد از نحوه وجود یعنی مرتبه و حد خاص وجود که در این صورت به ماهیت بازمی‌گردد. در غیر این صورت وجود نمی‌تواند جزئی از ماهیت قرار گیرد (مصباح، ۱۴۰۵، ص ۱۲۳). به نظر می‌رسد که تحلیل سبزواری دقیقاً در راستای مطلبی است که ملاصدرا در باره «نحوه وجودی دانستن فصل» مطرح می‌کند. تعبیر نحوه وجود شیء همان تعبیری است که ملاصدرا در باره حرکت نیز به کار می‌برد. وی آنچه را که در عالم خارج است، حقیقت واحدی می‌داند که دارای دو مرتبه است: یکی مرتبه وجود ثابت و دیگری مرتبه وجود سیال و حرکت نحوه وجود سیال و لازم جدانشدنی آن است. از دید ملاصدرا تفاوتی بین متحرک و حرکت وجود ندارد و حرکت به عنوان نحوه هستی موجود متحرک است که در این صورت، «خود شیء متحرک»، وجود شیء متحرک خواهد شد و همان طور که حرکت از نظر صدرا بدون ماهیت است، صورت و فصل نیز بدون ماهیت است؛ زیرا از نظر وی اشتغال فصل اخیر بر کمالات اجناس و فصول گذشته محصول تحول جوهری نوع طبیعی است که بر مدار لبس فوق لبس تمام جهت‌های وجودی قبلی را واجد خواهد بود. البته همان طور که پیشتر بیان شد، ذهن انسان قادر خواهد بود که متحرک جوهری را متوقف فرض کند و از مدار بسته آن امر ماهوی انتزاع کند.



### کتابنامه

- آشتیانی، مهدی (۱۳۷۲)، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا (۱۴۰۵- الف)، الشفاء (الطبیعیات)، السماع الطبيعي، تصدیر ابراهیم مدکور، قم: منشورات آیت الله مرعشی.
- همو (۱۳۶۳)، الشفاء، الالهیات، چاپ اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- همو (۱۳۶۴)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش محمدتقی دانش پژوه، دانشگاه تهران.
- همو (۱۴۰۵- ب)، الشفاء (المنطق، "المدخل")، قم.
- همو (۱۴۰۳)، الشفاء، (المنطق "البرهان")، قم.
- همو (۱۳۶۱)، فن سماع طبیعی، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: بی نا.
- اکبریان، رضا (۱۳۷۹)، «حرکت جوهری و نتایج فلسفی آن»، خردنامه صدرا. شماره ۱۹.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، ریحی مختوم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، جلد اول و جلد دوم.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی شناسی تطبیقی، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حشمت پور، «دروس شواهد الربوبیه»، قم: دانشگاه تربیت مدرس.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۱)، «تقریرات فلسفه امام خمینی»، به کوشش سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۳ جلد.
- سبزواری، هادی (۱۴۱۹)، تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، جلد دوم.
- همو (بی تا)، شرح المنظومه، قم: انتشارات مصطفوی.
- صدر المتألهین [ملاصدرا] (۱۴۱۹)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ پنجم، جلد ۲-۳.
- همو (۱۴۲۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ پنجم، جلد ۵.
- همو (۱۴۲۲)، شرح الهدایة الاثیریة، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، چاپ اول، مؤسسه تاریخ العربی.
- همو (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، تصحیح حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا، چاپ اول.

- همو (۱۳۷۵)، رسائل فلسفی صدرالمتألهین شیرازی، تصحیح حامد ناجی، تهران: انتشارات حکمت.
- همو (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، جلد چهارم.
- همو (۱۴۱۹)، تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
- مصباح، محمدتقی (۱۴۰۵)، تعلیقه علی نهایة الحکمة، قم: مؤسسه در راه حق، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، حرکت و زمان، جلد دوم و سوم، تهران: انتشارات حکمت.
- موسویان، سیدحسین (۱۳۸۱)، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۱، انتشارات دانشگاه تهران.